



Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies
Comptes-rendus | 2014

Sophie Page, *Magic in the Cloister. Pious Motives, Illicit Interests and Occult Approaches to the Medieval Universe*

Julien Véronèse



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/13205>

DOI : 10.4000/crm.13205

ISSN : 2273-0893

Éditeur

Classiques Garnier

Référence électronique

Julien Véronèse, « Sophie Page, *Magic in the Cloister. Pious Motives, Illicit Interests and Occult Approaches to the Medieval Universe* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], Comptes-rendus, mis en ligne le 12 avril 2014, consulté le 15 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/13205> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.13205>

Ce document a été généré automatiquement le 15 octobre 2020.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Sophie Page, *Magic in the Cloister. Pious Motives, Illicit Interests and Occult Approaches to the Medieval Universe*

Julien Véronèse

RÉFÉRENCE

Sophie Page, *Magic in the Cloister. Pious Motives, Illicit Interests and Occult Approaches to the Medieval Universe*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2013, 232p.
ISBN 978-0-271-06033-0

- 1 La série *Magic in History* des Presses de l'Université de Pennsylvanie se voit enrichie d'une nouvelle pièce importante après les publications récentes de Claire Fanger¹ et de Frank Klaassen², que l'on doit cette fois à la grande spécialiste anglaise de la magie médiévale, Sophie Page (University College de Londres). Si le livre de Frank Klaassen faisait le point sur les modalités générales de réception et de circulation des textes de magie dans l'Angleterre des années 1300-1600, celui de Sophie Page se place à l'échelle plus réduite d'une bibliothèque monastique exceptionnellement riche dans ce domaine, celle du monastère bénédictin Saint-Augustin de Cantorbéry³. L'étude de détail du fonds, rendue possible par le recours au catalogue conservé dans une copie du XV^e siècle et par l'analyse de manuscrits qui lui ont appartenu, permet de rendre compte avec précision du sort que les moines ont réservé à ces textes qui, bien que souvent condamnés, pouvaient pour une part s'accorder à leur vision du monde et à leurs attentes spirituelles. Voilà qui confirme, si besoin était, que des institutions prestigieuses ont pu jouer un rôle important dans la diffusion et la conservation de certains pans controversés dans la culture savante médiévale.

- 2 Un très beau premier chapitre présente la bibliothèque du monastère - l'une des plus importantes d'Angleterre - et les principaux donateurs de textes de magie, qui, plus que le *scriptorium*, ont permis l'accroissement du nombre de livres à partir de la fin du XII^e siècle. Ainsi, des moines passés par l'université et ayant copié et possédé un nombre parfois important de livres ont joué un rôle important dans la constitution de la bibliothèque monastique, notamment à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle. Ce processus a été encouragé par certains abbés, en particulier Thomas Findon (1283-1310), qui a fondé un collège pour les moines à Oxford (Gloucester College), a lui-même fait don de quelque 110 livres et a encouragé les donations d'ouvrages en promettant des récompenses spirituelles aux donateurs, dont la mémoire était notamment entretenue par l'inscription de leur nom dans le catalogue de la bibliothèque. Ainsi a-t-on finalement accès à différentes bibliothèques personnelles - constituées souvent avant que leur propriétaire ne soit devenu moine - venues grossir l'une après l'autre le fonds de la bibliothèque monastique. Cette politique propre à Saint-Augustin, facilitée par l'exemption dont jouissait le monastère, a permis à un petit groupe de moines de cultiver, dans une certaine quiétude, une forte curiosité pour des textes de magie placés sur les étagères de la bibliothèque dans différentes catégories, allant de la médecine aux textes de spiritualité. Ayant à leur disposition les moyens techniques pour réaliser certains *experimenta*, certains moines de la communauté - manifestement divisée à cette occasion - auraient même utilisé l'*ars nigromantica* en 1373 pour tenter d'identifier un voleur qui avait opéré au cœur même du monastère. Si la magie (au sens large) n'est évidemment pas la principale préoccupation des moines de Saint-Augustin, il reste que l'institution a réservé un accueil plutôt favorable, sur quelques décennies, à des lettrés férus de ces sujets et par ricochet à leurs livres.
- 3 Parmi les donateurs qui intéressent l'historien de la magie, il faut compter principalement avec : 1) William de Clara, entré au monastère en 1277 après avoir été étudiant à l'université de Paris, qui a légué 14 volumes centrés principalement sur les disciplines du *quadrivium* (notamment l'astronomie) et la cosmologie d'inspiration platonicienne ; dans un de ses manuscrits aujourd'hui conservé à Oxford (Bodleian Library, Ashmole 341) dédié principalement à l'astronomie et à l'astrologie figure un texte de magie astrale (fol. 120v-128r), le *Liber de quindecim stellis, quindecim herbis, quindecim lapidibus, et quindecim figuris*, que l'on peut ranger dans la catégorie de la magie naturelle dans la mesure où il préconise la construction de talismans dont l'efficacité est principalement fondée sur les forces occultes de la nature (notamment des astres) ; 2) Thomas de Willesborough (ou Thomas Sprot), un contemporain de William de Clara entré au monastère aux alentours de 1278 et actif jusque vers 1330, qui a légué 37 volumes abordant une multitude de champs du savoir, en particulier la philosophie naturelle ; parmi ces livres, il faut compter le ms. Corpus Christi 125, sur lequel Sophie Page va pour une large part se fonder, une collection de 14 cahiers copiée après 1305-1307 conservant, outre des textes d'alchimie, six textes de magie astrale - dont le *Liber de essentia spirituum* - et une version du *Liber vacce* ; 3) ou encore Jean de Londres et Michael Northgate, deux anciens étudiants à Paris entrés au monastère dans les années 1320, qui ont cédé respectivement 85 et 28 (ou 29) volumes et qui ont professé l'un et l'autre un intérêt certain pour la magie astrale, mais aussi pour la magie rituelle de l'*Ars notoria* (p. 20). Si les moines de Saint-Augustin ont également eu à leur disposition des versions - courtes semble-t-il - du *Liber Razielis*, ils n'ont pas en revanche conservé de textes dédiés à la conjuration des démons, autrement dit à la

« nigromancie » (au sens strict) : si la magie talismanique pouvait être intégrée peu ou prou aux *naturalia* et la magie angélique rejoindre le cas échéant les aspirations spirituelles et contemplatives des moines, la magie explicitement démoniaque ne pouvait elle trouver de véritable justification. Abbés et moines-donateurs, en dépit du refuge que pouvait représenter le monastère à leurs yeux d'anciens universitaires, ne semblent donc pas avoir franchi cette limite indépassable dans les stratégies qu'ils ont déployées pour légitimer leur intérêt et leur curiosité envers des savoirs magiques qui étaient malgré tout loin d'être canoniques (p. 30).

- 4 Les chapitres suivants (2 à 6) explorent tour à tour les différents types de magie que l'on peut repérer dans les manuscrits de Saint-Augustin. Le premier chapitre s'attache à la magie naturelle, autrement dit aux phénomènes issus totalement ou principalement des propriétés occultes de la nature, c'est-à-dire des propriétés dont les causes demeurent inaccessibles à l'appréhension et à la compréhension humaine, mais dont l'expérience (*experientia* ou *experimentum*), des anciens ou des modernes, atteste la réalité et la validité. La nature produit ainsi des merveilles dont l'homme peut, par expérience, apprendre à profiter. Ainsi, dans la bibliothèque de Saint-Augustin de Cantorbéry, les textes que l'on peut classer dans la magie naturelle sont souvent conservés dans des volumes principalement dédiés à la médecine. L'intérêt se porte principalement sur l'utilisation de parties de corps d'animaux à des fins médicales, comme le révèle entre autres le ms. Corpus Christi 125 de Thomas de Willeborough, qui conserve quatre textes prescrivant l'emploi de parties d'animaux pour préparer onguents, ligatures ou autres amulettes à la propriété merveilleuse. Il s'agit notamment par ce biais de régler des problèmes liés à la sexualité et la conception, sans doute parce que bestialité et sexualité sont associées dans les mentalités cléricales, et que les femmes, conçues comme des êtres moins rationnels que les hommes, se rapprochent davantage des animaux (p. 41). Mais on trouve également des recettes à base d'animaux en nombre pour s'assurer le contrôle et la bonne santé des animaux domestiques (empêcher par exemple des chiens d'aboyer ou des coqs de chanter), expulser ou détruire les animaux nuisibles (lézards, puces, moustiques, serpents, etc.), faciliter la multiplication des animaux utiles ou encore pour modifier l'apparence du corps humain ; elles fonctionnent en exploitant les règles naturelles de la sympathie et de l'antipathie entre espèces. Le contrôle exercé par ce biais par les sages sur la nature permettrait en quelque sorte de retrouver l'état originel d'une Création toute entière dévolue à la domination de l'homme, ce qui ne devait pas laisser insensibles les moines. Certains usages ou certaines finalités étaient toutefois problématiques sur le plan moral et/ou doctrinal, comme par exemple l'emploi de substances naturelles pour tuer ou blesser, pour contrôler les esprits ou encore pour créer des êtres vivants hybrides. Concernant ce dernier cas, un texte se distingue particulièrement : le *Liber vacce* (parfois intitulé *Liber Aneguemis*) conservé dans le ms. Corpus Christi précité, qui donne une version latine pour partie expurgée (p. 49) du *Kitāb al-nawāmīs* (*Livre des lois*, fin IX^e s.), étudiée au chapitre 3. Outre des *experimenta* fondés sur l'emploi de parties d'animaux permettant d'obtenir le don de divination, de créer des illusions ou encore d'entrer en contact avec des esprits, le *Liber vacce* prescrit des recettes, souvent peu ragoûtantes, visant à créer des êtres monstrueux « animés » dont des parties sont à leur tour utilisées à d'autres fins, comme par exemple transformer un homme en singe ou en porc (p. 58) ; elles font de leur utilisateur un demiurge qui agit au-delà des capacités humaines et viole pour certains - par exemple l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, vers 1230 - les secrets de la nature. Le chapitre 4 est quant à lui consacré à la magie

astrale, très représentée dans les collections des moines - au sein de volumes principalement dédiés à l'astronomie, à l'astrologie, à la médecine ou aux *naturalia* (p. 74) -, et en particulier dans le ms. Corpus Christi 125 où sont conservés, sur une quinzaine de folios, le *Liber imaginum lune*, le *De viginti quattuor horis*, le *De imaginibus diei et noctis*, le *De quattuor imaginibus magnis*, le *De discretione operis differencia ex iudiciis Hermetis*, le *Liber de quindecim stellis*, le *Liber de septem figuris septem planetarum* et des *Glossule super Librum imaginum lune* (p. 75). Ces textes fondent leur efficacité sur un substrat astrologique plus ou moins complexe qui rehausse à n'en pas douter leur statut dans l'esprit des moines. Ils mettent également en jeu tout un réseau de correspondances naturelles entre le ciel et la terre susceptible de permettre le transfert de la vertu opérative de la sphère céleste vers le monde sublunaire par le biais d'une « image ». Toutefois, la plupart ne sont pas exempts d'éléments « destinatifs » - notamment l'usage de noms, de *verba* et de *caracteres* - qui les rapprochent des livres « abominables » condamnés par l'auteur du *Speculum astronomie* au cœur du XIII^e siècle. Certes, dans la lignée du *De radiis* d'Al-Kindi, le pouvoir des mots et des signes pouvait être conçu comme naturel et relevant, comme la fabrication des « images » astrologiques elles-mêmes, de l'harmonie universelle ; mais, on le sait, cette interprétation ne l'a pas emporté, loin s'en faut, durant la période scolastique, et les moines n'étaient certainement pas dupes. Les éléments relevant de pratiques ritualisées sont du reste parfois prégnants, comme par exemple dans le *Liber de septem figuris* (p. 89), qui prescrit entre autres l'usage d'un carré magique placé sous l'influence de Mercure, capable de donner la pleine connaissance de toute chose à son utilisateur après que celui-ci en a absorbé (au sens propre) la vertu, prié Dieu et attendu la révélation dans le cadre d'un processus d'incubation - ce dernier moyen étant plutôt la marque de la magie rituelle. L'articulation entre magie astrale et magie spirituelle est particulièrement originale dans le *Liber de essentia spirituum* auquel est consacré le chapitre 5. Combinant une cosmologie d'inspiration néoplatonicienne, empruntée des textes philosophiques et littéraires tels par exemple que le *Timée* de Platon, le *De deo Socratis* d'Apulée, les commentaires de Macrobie et Calcidius et le *De nuptiis* de Martianus Capella, à des pratiques magiques issues de la magie astrale d'importation arabe, il est connu par le biais d'une seule copie conservée dans le ms. Corpus Christi 125 (fol. 169r-173r). Ayant édité ailleurs le texte latin⁴, Sophie Page livre en annexe (p. 147-159) une traduction anglaise de ce court texte que s'attribue un anonyme disant vivre à Séville et qui l'a probablement rédigé directement en latin (p. 94). Révélé à son auteur pour permettre aux âmes prisonnières de la chair de retourner vers leur Créateur en remontant les différents degrés de la création et leurs hiérarchies spirituelles (p. 97, 99 et 106), et mêlant ainsi cosmologie, magie et eschatologie, il offre néanmoins le moyen de profiter des capacités des esprits inférieurs, ceux des planètes et de leurs ministres sur terre, qui peuvent agir dans le monde sublunaire au profit des hommes - en vertu d'une sujétion commune aux passions (*passibilitas*) - via notamment des « images » matérielles (p. 102) permettant de concentrer les qualités de la planète dont ils sont les délégués. Si ce texte n'a été manifestement que peu diffusé, il a été connu en son temps de Guillaume d'Auvergne (*De universo*), qui l'interprète comme un ouvrage démoniaque d'autant plus pernicieux qu'il se présente sous des atours particulièrement vertueux, mettant en avant la foi, l'ascèse et la perfection spirituelle de son utilisateur, et se veut le fruit d'une révélation récente qui aurait, selon le théologien, fait école (p. 109). La dimension spirituelle et quasi mystique du *Liber de essentia spirituum* peut à cet égard être rapproché de celle qui prévaut dans l'*Ars notoria*

(chapitre 6), une tradition de magie rituelle angélique très diffusée aux derniers siècles du Moyen Âge, dont les moines de Cantorbéry ont possédé jusqu'à trois copies ayant appartenu respectivement à Jean de Londres, Michael Northgate et à un moine que nous n'avons pas encore cité, Simon Maidstone (dans la seconde moitié du XV^e siècle). Si l'objectif principal de ce texte est l'acquisition de la connaissance parfaite par l'intermédiaire de rituels fondés sur la récitation de prières adressées à Dieu et aux anges et l'examen quasi hypnotique de diagrammes (*notae*) symbolisant les différents *artes* du cursus universitaire, il s'accorde avec la tradition contemplative chrétienne qui fait du savoir et de la *lectio* l'un des moyens d'élever l'âme humaine jusqu'à Dieu et d'assurer le salut. Le rapprochement que fait l'auteure entre certaines figures de l'*Ars notoria* et des pièces d'orfèvrerie consacrées à l'*Apocalypse de Jean* - l'une des sources d'inspiration avérées du texte et des figures - est particulièrement intéressant pour comprendre le rôle des représentations angéliques dans l'iconographie de certaines versions - plutôt tardives (XIV^e s.) - de l'*Ars*. La fonction proprement dévotionnelle et eschatologique de l'*Ars notoria*, qui entend renouer le pacte passé entre l'homme et Dieu avant la Chute et agir, pour son utilisateur, à la manière d'un sacrement, explique en définitive qu'un moine comme Michael Northgate en ait copié certaines parties - notamment des prières qui lui apparaissaient sans doute comme canoniques - dans un volume consacré à la théologie sacramentelle et à des textes de spiritualité. On touche là l'une des frontières les plus ténues qu'il puisse se trouver entre religion, spiritualité et magie en contexte chrétien à la fin du Moyen Âge.

- 5 Ce remarquable ouvrage se conclut en prenant une dernière fois pour fil d'Ariane le manuscrit Corpus Christi 125, qui fait de belle manière le lien entre Moyen Âge et Temps modernes dans la mesure où, avec d'autres de l'abbaye de Cantorbéry (p. 133), il a été possédé et annoté par le célèbre mage anglais John Dee (1527-1608/9), dont on connaît les aspirations spirituelles - celles dont on retrouve les principes par exemple dans le *Liber de essentia spirituum* et dans l'*Ars notoria* - et la volonté farouche d'entrer en contact avec les anges de Dieu. Nous ne pouvons finir qu'en louant les qualités de rédaction de ce livre qui manie une matière complexe dans un style d'une grande limpidité et qui prend soin à chaque instant de replacer les caractéristiques essentielles de chacun des textes cités dans un arrière-plan plus global qui aide à se construire une image claire des différentes traditions qui se confrontent et s'entremêlent dans le vaste océan de la *materia magica* des derniers siècles du Moyen Âge.

NOTES

1. C. Fanger (éd.), *Invoking Angels. Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2013.
2. Frank Klaassen, *The Transformations of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2013.
3. Ce livre est pour une part le fruit d'un PhD réalisé sous la direction de Charles Burnett : *Magic at St. Augustine's, Canterbury, in the Late Middle Ages*, Diss., The Warburg Institute, 2000.

4. S. Page, « Image-Magic Texts and a Platonic Cosmology at St Augustine's, Canterbury, in the Late Middle Ages », dans *Magic and the Classical Tradition*, Ch. Burnett et W. F. Ryan (eds.), London, Warburg Institute, 2006, p. 69-98.